

「アポリア」と「愛知」

——ソクラテスの徳論における——

岡山理科大学講師

村 島 義 彦

＜はじめに＞

「歴史的ソクラテス」の思想と行動を比較的忠実に再現したものとみられるプラトンの初期対話篇は、その大部分が、たとえば『ラケス』においては「勇気 (ἀνδρεία)」、『カルミデス』では「節制 (σωφροσύνη)」、『エウチュプロン』では「敬虔 (δουλοπείρα)」、『リュシス』では「友愛 (φιλία)」というように、いわゆる倫理的徳目についてその何であるかを問いつつも、結果としては、常に「アポリア (ἀπορία)：袋小路」に到って、ソクラテスと問答相手は、共に、相互の「無知」を確認することで幕を閉じるという共通した特徴をもっている。ところで、ソクラテスの問答は何故、決してアポリアに逢着せざるを得なかったのだろうか。初期対話篇で展開される、問い手と答え手の論の攻防を具さに検討・吟味する時、その原因はどうやら、答え手の答え方によりも、問い手をつとめるソクラテスの問い方そのものにあるのではないかと疑われる。というのもソクラテスは、特定の条件に規定され、その条件の範囲内でのみ徳と呼ばれる個別的・特殊的な徳ではなくて、あくまでも、「およそ徳目のすべてを貫いて在る唯ひとつの徳」(『メノン』74A)としての徳のイデーを、まさにそれ自体として答えることを要求したからである。ところでイデーは、それがイデーそのものとしてある限り、いまだ、固定した性格や姿形を何一つ身にまとはおらず、それゆえ、しかじかのものであるという風に、これを積極的な形に言表することは本質的に不可能といえる。すると、このように、誰もが必然的に口をつむがざるを得ず、それゆえアポリアに陥らざるを得ないような問いを、そもそも何を意図して、ソクラテスは敢えて発したのであるだろうか。その狙いは、実は、アポリアを契機として、相手が言表不可能なものとしてのイデーの存在に目覚め、徳の正体がこのイデーを措いて他にないことを、あくまでも独力で察知するべく働きかける援助 (Hilfe) に、つまりは「アイロニー」としての援助にあったと解釈される。では、この超ロゴス的な徳のイデーを目指しつつ、問答という形で展開される彼の「愛知」活動としての哲学は、対象の特性により、いかなる展開を示すのであろうか。この小論では、まず、ソクラテスの「アポリア」の何たるかを、『メノン』を中心として全体的に俯瞰した上で＜Ⅰ＞、それが、命題「徳は知識である (ἀρετή ἐστὶ γνώσις)」に集約される、固有にソクラテス的な徳論の中でいかな

る位置を占め＜Ⅱ＞、彼の「愛知」活動といかに関わるかを吟味して、「愛知」的生を生きるとはわれわれがいかに生き行為することを意味するかを究明＜Ⅲ＞したいと思う。

＜Ⅰ＞

ソクラテスの「アポリア」とはそもそもいかなるものであったか。われわれはこれを、初期対話篇に共通してみられる諸特徴を端的に備えた、『メノン』の第一部(70A～80D)に即して、まずは見てみることにしよう⁽¹⁾。

「神々に誓って、メノン、君は徳を何であると主張するのかね」(71D)。この問いかけにメノンはまず、こう答える。「いやソクラテス、お答えするのはそうむずかしくありません。まず男の徳については、国事を処理する能力をもち、処理するにあたってはよく友を利して敵を害し、しかも自分では何ひとつそういう目に会わぬように巧みに配慮する才覚をもつことと言えますし、女の徳とは、所帯をよく保ち夫に服従して、その家をよく斉えることであると説明できます。また子供には、男女を問わず子供の徳というものがあり、年配の者には年配の者に固有の徳があります。加えて、自由人には自由人の徳、奴隷には奴隷の徳がみられ、このように挙げていくなら、さらになお沢山の徳があつて、それゆえ徳とは何かを言うに事欠く心配はありません」(71E～72A)と。聞いていたソクラテスは、自分の希望する答えが、このような、「男の徳」「女の徳」「子供の徳」等々という個別的な徳についてではないことを、「蜜蜂」の例を用いて説明し、次のように注意を促す。「君の挙げた諸種の徳についても、いわば蜜蜂の場合と同じことが言える。たとえ徳の種類が多種多様であるにせよ、それらはすべて、ある一つの同じ相(ἐν τῇ εἰδός)を備えているはずであり、この同一の相をもつが故に、いずれも共通して徳と呼ばれることになる。そこで、あくまでもこの相に着目して、まさに徳であるところのもの(ὁ τυγχάνει οὕτω ἀρετή)を問い手の前に明らかにするのが、答え手たるものの正しい道というべきであらう」(72C～D)と。メノンは、ここに指摘された方法に従い、「まさに徳であるところのもの」を、その共通の普遍的本質に着目して次のように答える。徳とは「人びとを支配する能力をもつ」(73D)ことである。あるいはさらに「立派なものを欲求してこれを獲得する能力がある」(77B)ことであると。だが、ここに示された「支配や獲得の能力(δύναμις)」としての徳の定義は、そのいずれもが、個別的な徳ではなくて「およそ徳目のすべてを貫いて在る唯ひとつの徳」(77A)を答えるべしという、前述した約束を一応果たしてはいるものの、ある基本的な一項を欠いており、それがために、とうてい完全な徳の定義とはいえないことが指摘される。すなわち、「正しく・不正ではない仕方で」(73D)、あるいは「正しく・敬虔な仕方で」(78D)といういわゆる方法の関点が、すなわち方法的な規定がこれら回答には共通して欠落しているが、このことは、徳の定義として致命的ともいえるとソクラテスは批判する。彼の指摘を待つまでもなく、いかなる事柄を・どのような方法でという所謂＜内容＞と＜方法＞の2点は、およそ「支配」とか「獲得」を問題にする場合、われわ

れのまずおさえるべき第一の要点であると思われる。「支配や獲得の能力」としての徳においても、やはり同様に、立派な善きものを・正しく敬虔な仕方でも・獲得ないし支配するということ、本質的に不可欠な要件となる。しかも、ここにいう獲得内容としての「立派な善きもの」とは、この場合、人びとの挙って希求し渴仰する「健康 (ὕγιεα)・富 (πλοῦτος)・名誉 (τιμή)・地位 (ἀρχή)」(78C) など、いわゆる「自己に付属するもの一般 (τὰ ἐαυτοῦ)」(『ソクラテスの弁明』36C)を指すからには、これら「自己のもの」は、それらをまさに自己の持ちものとして所有し使用する、もちぬしとしての「自己そのもの」が果たしてどの程度の力量を備え、どの程度もちぬしたるにふさわしいかによって、善悪いずれにも作用する力をもつと言える。もちものは、まさに双刃の剣として両価的に機能する以上、主体の側でのこれの用い方、たとえばそれを支配する方法・獲得する方法のいかんにより、徳となるか不徳となるかが大きく決定される傾向にある。ソクラテスは、この点に着目して言う、「してみると、君のいう獲得には、(正しい仕方とか、節度をわきまえてとか、敬虔なあり方を通してとかいう風に)まさに正義とか節制とか敬虔とか、その他何らかの徳の部分がさらに付け加えられる必要があるようだ。さもないと、たとえ善きものを獲得したにせよ、それは徳とは呼びえないことになるだろう」(78D～E)と。すると、奇妙な帰結が導き出されることがわかる。すなわち、「いかなる行為であれ、徳の部分を伴いさえすれば、それがすなわち徳である」(79B)、あるいは「徳の部分を伴うすべての行為は徳である」(79C)というまさに答えにならぬ答えが、換言すれば、定義の中に定義すべき事柄を含ませた循環的定義が、そこに導き出される。徳の普遍的本質の定義を目ざす『メノン』第一部での問答は、ここにおいて、一応アポリアに到るのである。

さて、上にみられたアポリアへの過程は、勇気の徳の定義を目ざす『ラケス』や、敬虔の何であるかを問う『エウチュプロン』などにおいても、細部での若干の違いはあるにせよ、大筋のところはほぼ共通している。その過程は次のような順序で進行する。すなわち、問い手をつとめるソクラテスが要求するのは、常に、徳の普遍的本質であるにも拘らず、答えとして示されるのは、その大半が、個別的・特殊な徳に他ならなかった。ところで、特定の条件に強く規定され、条件そのものに固着した形で成立する徳のあり方は、基盤としての条件が何らかの変化を被った場合、もはやそこでは、徳として認めがたいものにならざるを得ない。この点を踏まえて、ソクラテスは、相手の提示する回答の不備な点・矛盾する点を指摘し、さらに新たな回答を促す。たとえば、「あくまでも戦列に踏みとどまって断じて退かない」(『ラケス』190E)ことを「勇気」と答えたラケスに対して、なるほどそれは、「歩兵戦」には見事にあてはまるにしても、他方「戦車戦」や「騎馬戦」にまで通用するとは限らぬと、ソクラテスは論駁する。ところで、要求される答えと現実に提示される答えの、この次元的なズレが何らかの仕方では修正されない限り、相手の答えは、どれほどたび重ねられるにせよ、すべて論駁されずにはおかぬ運命にある。答え手は、ソクラテス的な問いに対して、少くとも現在のような答え方を踏襲する限り、必然的にアポ

リアに陥らざるを得ないのである。しかしながら、これに代るものとして登場した、今一つの答え方としての抽象的・公式的な徳の定義も、やはり、当の定義自体の内に何らかの矛盾の存することが指摘され、ソクラテスの手で拒けられるに到っている。すなわち、『メノン』における「善きものを獲得する能力」としての徳の定義は、徳を定義するのに徳を部分として使用せざるを得ないという矛盾を暴露したし、『ラケス』における「真に恐るべきものとそうでないものの知」(194E~195A)としての勇気の定義は、徳の部分がそのまま徳の全体ともなる(つまり、真に恐るべきものとしての悪とその逆の善についての知が勇気であるとするなら、勇気の徳は、やはり善と悪の知に帰着する他の諸徳と本質的には区別がつかなくなり、その結果、部分と部分の集合としての全体との区別も消失する)という矛盾を露呈した。このように、「まさに徳であるところのもの」を、その共通の普遍的本質に着目して答えよというソクラテスの問いに対しては、そこに要求されているのが、他ならぬ徳のイデーであるため、それに直接に応じる形で回答することは、事実上われわれには不可能と思われる。なぜなら、イデーは、先述したように、あくまでもイデーそのものとしてのあり方を保つ限り、何らの固定した性格・固定した姿形をもちもたず、それゆえ、こういった無色透明で無定形な、いわゆる自性を欠いたものを相手として、これを言表しようと試みることは、その試み自体の内にすでに無理が潜んでいるからである。

＜II＞

では、このような言表不可能なものとしてのイデーを敢えて問い、相手を必然的にアポリアへと追い込んだソクラテスの狙いは、果たしてどこにあったのであろうか。この点を考察するに先立ち、問題を明確化する意味も含めて、ここで、ソクラテスのいわゆる徳論の全体像と、その中で占めるアポリアの位置について、少し把握しておく必要があると思われる。

さて、ソクラテスの徳論そのものの全体像については、われわれは、これを構成するにあたり、まず次のような彼の指摘に、その主たる手掛りを求めうるであろう。『パイドン』115B~116Aにみられる「自己のもの」と「自己そのもの」の区分、『メノン』87E~88E、『エウチュデモス』289Bに示される「使用の知」と「諸々の術知」の区分、さらには『パイドン』97B~99Cにおける「真の原因であるもの」と「それを欠いては原因がもはや原因でありえぬところのもの」との区分等々の各指摘、さらにはそれら区分を踏まえての、『アルキビアデスⅡ』146E~147A・『国家篇』505Aにみられる「学ぶにあたっては最重要の事柄」としての「善の知」の意義の強調がそれである。以下、順を追ってこれらの各内容に簡単な説明を加えつつ、それらが、いかなる形をとって、「徳は知識である」と宣明するソクラテスの徳論に収斂していくかを見る。

まず第一に、『パイドン』は、周知のように、夕刻には刑の執行をひかえたソクラテスが、確実に自己を襲う「死」について、さらには死との関連で「魂の不死」について、自

己に思われるところを忌憚なく開陳し、その是非を友人たちに問いかけつつ吟味するという形の対話篇であるが、その終章近く（115B～116A）に、一つの興味ある挿話がみられる。それは、折からむかえる日没に、今や毒杯を仰ぐばかりとなったソクラテスの身を嘆いて、旧友のクリトンがこう尋ねたことから始まる。「ところで、君をどのように埋葬したものだろうね」（115B）と。ソクラテスは、この言葉を聞きとがめ、その不正確な言葉使いをいまして言う。——残念ながらクリトンは、「魂の不死」をめぐるこれまでに展開された私の話を、結局のところは了解していないようだ。なぜなら、「わたしとは、今こうして問答し、議論をおのおのしかるべく配列しているこのソクラテスを指いて他にないにも拘らず、彼はむしろ、少しのちに屍体の姿でみられるものの方をそれだと思っている」（115C～D）のだから。用心すべきは不正確な言葉使いである。それは、ややもするとわれわれの内に、とんでもない錯覚を植えつけ育くむことにもなりかねない。だから、言葉正しくこう言いたまえ。「あくまでもわたしの身体を埋葬する」（115E）のだと。埋葬の様式についてはしかるべきものでよい。——ここに見られるのは、言うまでもなく、概して混同され同一視される傾向の多い、「わたし」と「わたしの身体」をあくまでも異種の存在として区分した上で、前者をもちぬし・後者をもちものとして位置付け関係付けるという、あのソクラテスに一貫してみられる主張である⁽²⁾。彼の徳論は、まさにこの区分を土台とし、この区分の上に構築されていく。

さて、上にみた「もちぬし」と「もちもの」の区分という基本的枠組は、『メノン』87E～88E と『エウチュデモス』289B では、「知」の問題に当てはめて考察され、「使用の知」と「諸々の術知」を区分し峻別することが、徳の正体を究明する不可欠の要件として説かれている。すなわち、『メノン』87E～88E では、「徳とは何か」をめぐる、徳がなぜ知識でなくてはならぬかが、次のような手順で証明されている。まずソクラテスは、徳の正体の解明に赴く人なら誰でも、共通に立脚することのできる基本的前提を確立することから出発する。定立されたのは、徳とは「善きもの」・「有益なもの」の一種であるという主張であった。次いで、この「有益さ」を形造る必須条件の何たるかが考察され、「知の導き」に従った「正しい使用（ὁρθὴ χρῆσις）」というものがそれであると判明する。以上を決算した時、そこには、次のような帰結が導き出された。「徳とは有益なものである以上、それは、一種の知（ὁρὸν ἡσίκειν）でなければならない」（88D）と。ここから推測する限り、徳を徳として成立させる所以の知とは、すなわちここに挙げられた「一種の知」とは、事物を正しく活用し善用する所以の、主体の側での使用に関する知を指すことは言うまでもあるまい。この使用に関する知は、『エウチュデモス』の中で、とりわけ詳しく取り扱われている。すなわち、この知は、医術・弁論術・体育術などいわゆる「テクネー（τέχνη：技術的知識）」との具体的な対比の中で、その性格と価値とを浮き彫りにされ、いわば「これら術知の正しい使用を司る知（τὸ ἐπιστάσθαι χρῆσθαι）」（289B）として、まさに「術知の術知」として、その所持がわれわれのいかに緊要事であるかを、くり返

し強調され力説されているところのものである。具体的には、さまざまな術知が世にいう「時宜に適う」ことによって、真に術知として活かされるべく、その機能にふさわしい時と処を誤ることなく観取しうる知といったものであろう。むろん術知に限らず、その他先述した「富・健康・地位・名誉」など、われわれのもちもの一般を、真に価値あらしめる所以のこの知は、もちもの一もちぬしという図式を用いるなら、まさにもちぬしの備える力量的な優秀さに深く関わり、この優秀さを形造る所以の知とみることができよう。

この徳の^{かなめ}要といってもよい「使用の知」の内実をさらに詳しく吟味するにあたり、『パイドン』97B~99C にみられる2つの原因の区分の指摘、すなわち、えてしてわれわれの犯しがちな誤謬の一つである、「真の原因であるもの」と「それを欠いては原因がもはや原因となりえぬところのもの」との混同を極力注意すべしという警告は、大いに示唆的といえる。アリストテレス的な「4原因」説を適用するなら、前者はその「目的因」、後者は「素材因」に相当するであろうこれら原因の区分は⁽³⁾、次のような形で提示されている。すなわち、ソクラテスは、その若い時代に、アナクサゴラスの自然学に接して思わず快哉を叫んだ。万有の生滅を司る原因として「ヌゥス (νοῦς: 知性)」を置くその発想に共鳴したからである。大いなる期待をもってこの自然学を吟味していったソクラテスは、しかしながら、まもなく失望を味わうに到る。それは、アナクサゴラスが、致命的ともいえる誤りを犯していると判断されたからである。この誤りを指摘してソクラテスは言う。——「ヌゥス」が万有の生滅を司る原因として選ばれた以上、この生滅は、それが万有に「最善」であったが故に起ったという以外に理由はありえない。万有の生滅を説明する自然学は、それゆえ、その生滅が何故「最善」であったかの解明を第一の課題とする。しかるに、アナクサゴラスは、「空気」とか「アイテール」とか「水」など、いわゆる原物質に関わる事柄を事細かに述べあげているにすぎない。こういった原因探究のあり方は、今の私の身にたとえて考えてみるなら、その誤りが明白になるであろう。すなわち、私は何故、牢内に坐ったまま留まっているのか。それは、私が「骨や腱」をもち、これらが坐る姿勢を私に可能にするが故に、この牢内に坐して留るのではない。そうではなくて、あくまでも私が、刑に服することを是と判断したが故に、この判断に基いてそうするのである。その証拠に、もし私が、逃亡を「善」と考えたなら、「こんな骨や腱などは、最善を求める考え (δόξα τοῦ βελτίστου) に運ばれて、とっくの昔に、メガラなりボイオティアなりに行っていた」(99A) ことであろう。骨とか腱は、このように、判断を実行に移す段階で意味をもつにすぎない。かくして、誰かが何かを為す場合、彼は、「骨や腱の故にそれを為す」と言って、最善の事柄を選ぶからだと言わないのは、まことに軽率きわまる発言といわねばならない。真の原因であるもの (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) と、それを欠いては原因がもはや原因となりえぬところのもの (ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον) とを区別できない(99A~B) のであるから。——ここには要するに、われわれの行為を導く側の「善」の判断と、支える側の手段的条件一般とを、まず「目的因」と「素材因」という形に区分

して、前者に行爲の眞の原因をみるという考えが示されている。この場合の「目的因」とは、われわれの「善」の判断がそれに依拠して下される価値基準としての、各人各様のあり方を示す善の観念を意味すると言える。われわれの生活が、広く、この善の観念に導かれる形で営まれ、「もちぬし」による「もちもの」の使用も、やはり当人の善の観念を基準にしてのことであるからには、もちものの「正しい使用」をめぐる徳の問題も、つまりは、この善の観念の正誤の問題に帰着するであろう。すなわち、いまだ主観的・特殊的な臆見(δόξα: ドクサ)の域を出ぬ各人の善を、あくまでも客観的・普遍的な「善そのもの」と合致させるべく努め励むことが、われわれに課せられた最重要の事柄となる。

眞の判断の基準として、眞に「正しい使用」を導く所以の「善そのもの」の知について、『アルキピアデスⅡ』146E~147Aでは、次のような言葉でその意義が力説的に称賛されている。すなわち、「ひとつの国家であれ一個の生命体であれ、およそ正しく生を送ろうとする限りのものは、ちょうど病人が医者に身をまかせ、航海の安全を願う者がやはり舵取りに身をまかせるように、この(「善そのもの」の)知に身をゆだねる必要がある。なぜなら、この知を欠いては、財産を得ることの、また身体を丈夫にすることの、その他何であれその種のことの<順風に乗る好運の輝かしさ>がませばます程、それらから生じる誤ちも、これに比例して大きくなると思えるからである」と。『国家篇』505Aにみられる、この知を形容して語られた「学ぶにあたっての最重要の事柄(μέγιστον μαθήμα)」という表現は、まことに正鵠を射たものといえよう。

以上を総合した時、そこに、「徳は知識である」という命題が、つまりはソクラテスの徳論の全体像が、鮮明な形をとって浮かび上がってくるのではあるまいか。徳というものが、あくまでもわれわれの行爲に直接に関わり、それを価値あらしめる所以のものである以上、それは、まず第一に、双刃の剣として両価的に機能するもちものの側によりも、もちぬしそのものに強く属して、その用い方に与るものということができるし、第2には、もちぬしを導いて「正しい使用」へと到らせる眞の「目的因」として、それは、「善そのもの」の知識に帰着するからである。徳とは、その本質相においてはあくまでも、眞の基準の知識(ἐπιστήμη: エピステーメー)を意味すると言えよう。

それでは、以上にみられたソクラテスの徳論の果して何処に、「アポリア」は位置付けられるのであろうか。まず確認しておきたいのは、上の考察から一体何が明らかにされたかの点である。それは、徳が知といかに密接に関係し、命題「徳は知識である」がそれゆえいかに妥当であったかの点に尽きるであろう。換言するなら、われわれは、ソクラテスの徳論について、それが、徳に関するわれわれの認識の進展に大いに貢献したという意味で、その価値をいくら評価してもしすぎることはないのではあるが、他方それは、あくまでも徳への勧めに終始し、「プロトレプチコス・ロゴス(入門論)」の域を出ないことを看過してはなるまい。彼の徳論は、そこに、「善」とはそもそもいかなるものであるかの知が点ぜられた時、はじめて徳論としての完結をみると思われる。逆に言うなら、善の知識を

欠いたままでは、それは、画龍点睛を欠くのそしりを免れないのである。彼の徳論の価値は、一に懸って、真の善とは何かを知る方法の有無にあるとも言えよう。ところで、この善の知をめぐる興味ある事実を、われわれは対話篇の中に見る。すなわち、勇気・節制・敬虔・正義・友愛など、いわゆる倫理的徳目の何であるかを問うソクラテスの問答は、その究極において、「善」の定義を目ざしていたこと、しかも、その問答は決して「アポリア」に終わったことがそれである。してみると、彼の徳論は、その具体的展開としての問答が不毛に終わったことをもって、ついに徳論としての完結をみなかったと評価すべきなのであろうか。だとするなら、ソクラテスは何故、このような問答を敢えて展開したのであろうか。

<III>

まずここで吟味すべきは、問答での「アポリア」が、果たしてそのままソクラテスの徳論の不毛を意味するかどうかの点であろう。そのためには、アポリアがそもそも何を意味したかを、今一度確認しておく必要があると思われる。それは、先にもみたように、諸種の徳目がつまりはそれに帰着する「善」について、その何であるかを問われた相手が、ソクラテスに示した全面降伏の宣言であった。ところで、ここにいう降伏宣言は、あくまでも定義し言論化することへのそれであったという点を看過してはならない。アポリアは、「善」はロゴスを用いて定義できぬということは意味しても、他方、知ることは不可能という不可知論まで含意しないからである。この点に着目するなら、アポリアは、次のように解釈されるのではあるまいか。すなわち、それは、「善」という対象が、われわれの通常の言論の次元を超えた、まさに超ロゴス的なあり方を保ちながらも、他方、あらゆる判断、ひいてはあらゆる行為を成り立たしめる所以の基準として、その確在が強く要請されるところのものであることを暗に示唆すると。ソクラテスの問答は、アポリアの故に不毛に終わったとみるよりは、アポリアに終ることをもって、逆に不毛ではなかったと評価することができよう。なぜなら、彼の問答の狙いは、あくまでも、相手をアポリアに導入し困窮を味わわしめることに、そして相手が独力で、アポリアという形で啓示された「善」の特質を、アポリアそのもののの中に読み取り、自己に問われているのがイデーとしての善であったと目覚めるべく働きかける援助（Hilfe）に、つまりはアポリアを契機としたイデーの存在への注意の喚起・徳の正体がイデーに他ならぬことへの注意の喚起にあったと推察できるからである。

ところで、ソクラテスの問答がこのようにイデーを追求の対象とし、その定義の試みは、イデーのもつ性質上、必然的にアポリアに終らざるを得ないとするなら、このイデーを求めてあくまでも展開される彼の「愛知」活動としての哲学は、では、いかなる形での展開をみせるのであろうか。まず、ここにいうアポリアが、先にも見たように、徳の正体をロゴスの次元で問いかけた彼の「愛知」活動が、必然的にむかえるに到った帰結であった点に注意する必要がある。この帰結は、愛知の目ざす真の目標がイデーに他ならぬことを、

まさにアポリアの形でネガティブに語った一種の「アイロニー」として、徳の探究に新たな局面を開示するものであったのである。すなわち、ここにおいて、アポリアに終わったテオリア（*θεωρία*：理論的探究）の次元での「愛知」から、このアポリアを起点として開始されるプラクシス（*πράξις*：実践的探究）の次元における「愛知」へと、「愛知」のあり方そのものが根本的に転換されることになる。新たに始まるのは、イデー（と確信するところのもの）にわれわれの身を敢えて賭け、それを実践的に証しする文字通りイデーの証行としての「愛知」である。『バイドン』で、不死なる魂がハデス（冥界）でいかなる生を営むかという、人間の思量を超えた「来世」に関する壮麗なミュートスを、その見事さのために、あえてわが身を賭けるに値するものと考え、「このような冒険は美しい（*καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος*）（115D）と語ったソクラテスの態度にも認められるように、あらゆる論理的思量を超えたイデーとしての善への道は、証行を旨とする「実践理性」の中にこそ開かれているのではあるまいか。全能ならぬわれわれ人間に、もしイデーに到る道が残されているとするなら、それは、何よりもまず、自己が善と確信するところを徹底して生きてみることに、しかもその際、自らの依って立つ所以のものがあくまでも暫定的な意味での善であり、ドクサとしての善に他ならぬという自覚を失わぬこと、そしてドクサに立脚して生きる生涯の過程で、おのずから自己の身に結果する各種の体験を試金石として、文字通り試行錯誤的に、当のドクサの偏よりを絶えず改変し修正していくこと、思うにこれら3点への誠実を措いて他にないであろう。「愛知」は、このように、その究極においてはイデーにはるかな想いを馳せつつ、現実にはあくまでも自己の価値基準を証行していくという、地道で吟味を基調とするプラクシスの形をとらざるを得ないと思われる。「大切なのは、ただ生きることではなく、善く生きることだ（*οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστον ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν*）」（『クリトン』48B）と言われる所以である。

ところで、このような「愛知」的生を選び取った者は、他方において、目ざすイデーに関してもまた、根本的な「無知」の立場を選び取らねばならぬのではあるまいか。そもそも生身の人間の身において一体だが、自分はイデーを把握しているなどと言明する資格をもちうるであろうか。イデーの特質がロゴスを超えるという点に求められる以上、それを検証する方法も、『聖書』（マタイ・12・33）に謂う「善き樹はよき果実を結ぶ、果実をみてその樹の良否を知れ」のたとえ通り、自らイデーと確信するところをあくまでも行じ抜いた極、まさに生涯の全行為の総決算として、自らの依って生きてきた所以のものが、果たしてそれであったか否かを結論付けることしか、われわれには許されていないと思われる。むろんこの方法も、厳密には主観の域を出ず、検証方法としてはきわめて不十分なものと言わざるを得ない。けれども、われわれにはおそらく、これ以外に道はないのではあるまいか。アテナイの法廷で、自己の生死の票決を前に堂々なされたあの「無知」の宣明は、それゆえ、「愛知」の道を選び取った者のあくまでも堅持すべき、根本の姿勢を端的に示した範型と言えるであろう。曰く、「この人物よりは私の方が知者である。そのわけ

は、おそらくはどちらも、善とは何か・美とはいかなるものであるかという、倫理的な絶対価値については何も知らない (*οὐδέν καλὸν καὶ γαθὸν εἰδέναι*) にも拘らず、彼の方は実際は知らないのに何かを知っていると思い込んでいるのに対し、私の方は、文字通り知らないが故に、また知っていると思い込むこともない。それゆえ、他ならぬこのわずかな点において、彼よりも私の方が知者ということになるらしい。——すなわち私は、知らぬことはあくまで知らぬこととして、これを知っていると思い込むこともない (*ἀ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶμαι εἰδέναι*) という、まさにこの点において」(『ソクラテスの弁明』21D) と。

(了)

<註>

(1) 「徳の教育可能性」をめぐる展開される『メノン』全篇は、内容的に大きく4つに分けることができる。すなわち (I) 70A~80D: 「徳は教えることができるか」の探究に先立ち、まず、「徳とはそもそもいかなるものであるか」が追求され、これはアポリアに達する。(II) 80D~89C: 角度を変えて今度は、「徳は教えることができるか」の点が、仮設的方法(ヒュポテシス)を用いて吟味され、徳は知識であるから教えることが可能という結論が得られる。(III) 89C~96C: (II) で得られた結論が、現実の具体例を通して吟味され、徳を教えた者が存在しない以上、それは教育不可能という帰結に到る。(IV) 96D~100C: (II) と (III) で相反する回答が得られた理由が考察され、徳とは正しい思惑——知識と同様有益ではあるが、教えることのできぬもの——に他ならぬと修正される。

『メノン』自体は中期著作群の一手前に属する作品として、想起説・仮設的方法・知識と正しい思惑の区別など、初期の作品にはみられぬ特徴を少なからず備えているけれども、その第一部(70A~80D)に関する限り、倫理的徳目の何であるかを問いつつ、ついにはアポリアに到る様式など、明らかに、初期の「ソクラテス的対話篇」の特質がみられる。

(2) もちぬしともちものの混同、ひいては両者の優劣関係の逆転は、アテナイの「アブ」を自認するソクラテスが、絶えずその修正に努めた人びとの盲点の一つであった。「魂に配慮せよ」という、『ソクラテスの弁明』にみられる彼の有名な警告も、実は、この盲点を指摘した言葉の一つである。

(3) アリストテレス『自然学』(194b10~195b30)には、「原因の種類とそのあり方」を説明して、次のような記述がみられる。

- a) 質料・素材因: ある事物に内在していて、その事物がそれから生成するところのもの。
- b) 形相因: 形相ないしは範型、すなわち、その事物が「本来的に何であるか」を示す定義。
- c) 運動因: 運動変化あるいは静止が最初にそこからはじまる場所の始原。
- d) 目的因: 目的としての原因、すなわち、<そのために>の意味をもつもの。

(『世界の名著・ギリシアの科学』中央公論社の訳を使用)

(4) 直訳すれば、「善美のことがらは何も知らない」となるが、意味を汲んで、以上のように訳出する。

<付 記>

使用したテキストおよび訳書は次の通りである。

Oxford Classical Texts.

Loeb Classical Library. (英訳)

『プラトン全集』岩波書店 (和訳)

なお、プラトンからの引用は、上記『プラトン全集』の訳文を元に、他の訳書を参照しつつ、適宜、加筆修正したものを使用し、引用文中の傍点および括弧については、筆者が付加。

APORIA AND PHILOSOPHY.

Yoshihiko Murashima

—IN THE SOCRATIC DOCTRINE OF VIRTUE.—

Socratic dialogue aiming at the definition of ethical virtues like courage, temperance, piety and friendship always reached “Aporia”, and Socrates with his companion always had to confess his own ignorance. Then, why his dialogue always had to end in Aporia? I think the reason was in the way of questioning done by Socrates rather than that of answering done by companion. For Socrates never asked the definition of various individual virtues, but the idea of virtue (or virtue itself) which existed through all virtues. — And the idea, so long as it remains idea, has no certain characteristics, so it necessarily cannot be expressed by our words — Then, what aim did Socrates have by daring to ask such an idea and leading the companion to Aporia?

I think his aim was to make the companion read in Aporia that what was now questioned was the idea itself. But, if the real object of his dialogue is such an idea as “never expressed by our words”, how the philosophy as the practice of his dialogue is pursued? Here we must notice that through Aporia the phase of philosophy is changed from the theoretical one which ended in Aporia to the practical one which now starts from Aporia. What starts newly is the philosophical practice done to testify the correctness of his own idea through all life.

This practice is materially performed by three next conducts. First, to live thoroughly our own opinion of Good; second, never to forget the fact that we live our lives in accordance with the hypothetical Good (or doxa of Good); third, to correct our doxa's wrong inclination as much as possible in the way “trial and error”, through various experiences tasted in our life-processes.

As Socrates told in Crito 48B, “We must keep our minds upon living good more than living alone.” Philosophizing seems to mean such a way of life.